

*Mattio, Eduardo*

## Todos somos vulnerables: Algunos aportes para la construcción de una solidaridad LGTB en Judith Butler

---

**I Jornadas del Centro Interdisciplinario de  
Investigaciones en Género**

*29 y 30 de Octubre de 2009*

**CITA SUGERIDA:**

*Mattio, E. (2009) Todos somos vulnerables: Algunos aportes para la construcción de una solidaridad LGTB en Judith Butler [en línea]. I Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 29 y 30 de Octubre de 2009, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3900/ev.3900.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3900/ev.3900.pdf)*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

**Todos somos vulnerables**  
**Algunos aportes para la construcción de una solidaridad LGTB en**  
**Judith Butler**

Eduardo Mattio  
Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Villa María

Tal como se evidencia en la obra de algunos teóricos y teóricas posfeministas y *queer*, el esfuerzo especulativo por encarnar la emancipación de las llamadas “minorías sexuales” en un sujeto más o menos bien definido lleva consigo ciertas consecuencias teóricas indeseadas. Valgan como ejemplo la caracterización que Monique Wittig ha ofrecido de la “lesbiana prófuga” o la más reciente “maribolotrans” esbozada por Paco Vidarte. En el primer caso, la propuesta de encarnar la subversión del orden semántico heteronormativo en el cuerpo de la lesbiana prófuga que huye de los patrones de inteligibilidad *straight* conlleva la descalificación tanto de aquellas lesbianas que se esfuerzan por ser femeninas como de aquellas otras que se empeñan en ser masculinas (Wittig 2006: 35). Sólo se pueden evitar tales enajenaciones —*i.e.*, la del binomio *butch-femme*, reproductor del contrato heterosexual— si se toma conciencia de que “ser lesbiana” es desmarcarse de las categorías de sexo, desertar de la clase de las mujeres y así desarticular las relaciones sociales específicas que las subordinan a los hombres (Wittig 2006: 43, 56-57)<sup>1</sup>.

El intento de Vidarte no parece menos problemático. A pesar de que el autor tiene el cuidado de introducir su *Ética marica* evitando “usurpar la voz de nadie en nombre de una ética de corte universalista”; pese a que reconoce un “marco de opresión jerarquizado” en el que los abusos sufridos por las personas trans son mayores que los padecidos por los homosexuales, y entre estos, los que sufren las lesbianas que los que

---

<sup>1</sup> Tal como pone en evidencia Butler, esta demanda de Wittig es, por lo menos, claramente excluyente. Si la caída del régimen heteronormativo está sujeta a la subversión radical de los contextos heterosexuales, si la disolución del contrato heterosexual supone cierta “purificación de la homosexualidad” de la que hay que excluir todo tipo de condicionamientos heterosexuales, las posibilidades de resignificar la heterosexualidad son clausuradas de antemano. Más aún, ciertas formas de vida lesbiana, en concreto la del par *butch-femme*, se consideran algo así como una repetición y consolidación de la opresión heterosexual. Para la filósofa americana, en cambio, la disyunción radical planteada por Wittig entre homosexualidad y heterosexualidad no es cierta en términos psicológicos, ni deseable en términos políticos: “hay estructuras de homosexualidad psíquica en las relaciones heterosexuales y estructuras de heterosexualidad psíquica en las relaciones y la sexualidad gay y lésbica” (Butler 1990: 153). En consecuencia, frente a un separatismo lesbiano tan utópico como inviable, Butler invita a reconsiderar la matriz de inteligibilidad heteronormativa como una “comedia inevitable” siempre presta a desplazarse, a parodiarse, justamente por la repetición de aquellas normas de género que son intrínsecamente imposibles de encarnar en plenitud tanto para los heterosexuales como para los homosexuales.

padecen los gays (Vidarte 2007: 10); pese a esto, a lo largo de su “proclama libertaria”, Vidarte atribuye a la figura de una indefinida “maribollotrans”<sup>2</sup> el compromiso de llevar a cabo una política “a caraperro” orientada a consolidar una solidaridad LGTB, distante del conformismo de los sodomitas neocons cooptados por el poder político. Como puede verse, en ambas propuestas, allende los deseos de sus autores, se termina ignorando, excluyendo o invisibilizando las particularidades identitarias o las demandas específicas de algunos de los miembros del colectivo que se intenta representar. O bien se eliminan las diferencias intra-identitarias por la postulación de un modo de “ser X”, en este caso de “ser lesbiana”, que desconoce ciertas variaciones idiosincrásicas realmente existentes; o bien se ignora la especificidad y la heterogeneidad de las demandas en el interior del llamado “colectivo LGTB”, representando tales diferencias en un sujeto que aloja en sí toda diversidad, en este caso “la maribollotrans”, operación que es correlato de otra borradura problemática: aquella que contiene *toda* la diversidad bajo el artificio de una comunidad inexistente, a saber, el colectivo LGTB.

A distancia de tales estrategias teóricas, Judith Butler ha ensayado, al menos tras su “giro ético” (Chambers y Terrell 2008a), una táctica diferente. Remisa a toda forma de identidad fija y definida que pudiera comprometer la flexibilidad democrática de los colectivos LGTB, la autora norteamericana ha subrayado la necesidad de repensar “qué constituye lo humano, la vida propiamente humana, y qué no” (Butler 2004a: 35) y con ello, ha proporcionado algunas claves para “reimaginar la posibilidad de una comunidad” (2004b: 45). En las páginas que siguen, tras resumir algunos de los rasgos subrayados por Butler —la común vulnerabilidad, el carácter extático, y la dependencia respecto de las normas de reconocimiento— (I), nos proponemos, en función de tales características, repensar una agenda LGTB suficientemente solidaria como para determinar, entre la pluralidad de demandas en conflicto que la componen, aquellas que deberían satisfacerse con mayor celeridad (II).

## I

En los últimos años, particularmente desde la publicación de *Vida precaria* y de *Deshacer el género*, Butler ha ofrecido en diversos artículos una reconsideración de “lo humano” en la que los rasgos subrayados se orientan claramente a la reconfiguración ética de nuestras relaciones políticas. Entre los aspectos acentuados por Butler, nos interesa destacar los siguientes:

En primer lugar, Butler da cuenta de la *vulnerabilidad física* a la que se ve sujeto todo ser humano: “en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos” (Butler 2004b: 46)<sup>3</sup>. Esta “condición de despojo inicial” supone una concepción general del ser humano “según la cual somos entregados al otro de entrada, según la cual desde el principio, incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra existencia corporal, somos entregados a otro” (Butler 2004a: 43; 2004b: 57). Esto nos hace vulnerables a la violencia; hace que nuestra supervivencia pueda ser determinada incluso por quienes no conocemos y por quienes no podemos controlar: “La pérdida y la vulnerabilidad parece ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición”

---

<sup>2</sup> Debo a Mauro Cabral el haber reparado en esta dificultad.

<sup>3</sup> Cabe aclarar que en el contexto del artículo “Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual” (2004a), Butler parece aplicar esta afirmación sólo a los activistas LGTB a los que dirige su comunicación. En el texto paralelo que aquí también analizamos —“Violencia, duelo, política” (2004b)— la referencia parece ampliarse a todo ser humano —en concreto, a los que viven en el territorio de los EE.UU. tras los atentados del 11 de septiembre de 2001.

(Butler 2004b: 46). Pese a lo dicho, cabe aclarar que esta común vulnerabilidad no se halla repartida de modo homogéneo entre todos los seres humanos; aun cuando desde la infancia somos “algo que se entrega para ser cuidado” (Butler 2004a: 44), no toda vida es destinataria de la protección que merece. En tal sentido, Butler admite una distribución diferenciada de la vulnerabilidad física a lo largo del planeta: “Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que ‘valgan la pena’” (Butler 2004b: 58).

Ahora bien, es preciso destacar que esta exposición a la violencia no es para Butler más que un caso de una forma ineludible y universal de estar-en-el-mundo, de estar-con-otros. Nos referimos a la *condición extática* de toda vida humana. Con este segundo aspecto, la filósofa no sólo está reiterando una concepción relacional del yo, sino que intenta dar cuenta de la *desposesión* que involucra dicha “relacionalidad”, *i.e.*, de ese inerradicable “ser deshecho por el otro” que conlleva la vida en común. Como señala Butler, nuestra condición extática supone “literalmente, estar fuera de uno mismo”, alude a ese “estar fuera de sí” que se hace patente en la furia política, en la pasión sensual o en el desconsuelo por la pérdida de un ser querido (Butler 2004a: 38; 2004b: 50; 2005: 44ss.). En todas esas ocasiones, se pone de manifiesto que desde el inicio estoy referido a otros, que nuestra autonomía siempre se ve condicionada por la existencia de otros que nos preceden y nos rodean. Con lo cual, cuando cada uno/a de nosotros/as habla de *su* sexualidad, de *su* género, de *su propio* cuerpo como si se tratara de una posesión que ha de ser defendida y reivindicada —piénsese en la retórica de los derechos individuales—, en realidad, está olvidando que han de ser entendidos como formas de estar desposeídos, como modos de estar referidos a otros, como formas de ser/estar que no son propiamente “nuestros” y que se subordinan a regulaciones sociales que nos anteceden. En concreto, nuestra propia inteligibilidad como cuerpos sexuados posibles, como vidas dignas de ser vividas y lloradas es dependiente del reconocimiento de otros, de un reconocimiento que está pautado por normas que producen, reproducen y deproducen lo que se considera reconocible como una sexualidad sana, como un género coherente o un cuerpo inteligible. En cifra, cuando Butler afirma que nuestra supervivencia como personas es dependiente de las normas de reconocimiento eso equivale a decir que la base de la propia autonomía depende de un mundo social y normativo que nos excede, lo cual posiciona al “yo” extáticamente, fuera de sí mismo en un mundo de normas que no elige pero que por su contingencia es modificable (Butler 2004a: 55).

Este último punto, se conecta con otro aspecto que Butler acentúa —el tercero que nos interesa recalcar. Butler cree que “nuestras vidas, nuestra persistencia, depende de dichas normas o, al menos, *de la posibilidad de que seamos capaces de negociar dentro de ellas*, de derivar nuestra agencia del campo de su operación” (Butler 2004a: 55; cursivas nuestras). Nuestra supervivencia, sujeta a una socialidad más amplia, no es entonces posible si no hay un mundo de normas que, conteniéndonos, preparen el terreno para nosotros. Es decir, “no podemos persistir sin normas de reconocimiento que sostengan nuestra persistencia. ... No puedo ser quien soy sin recurrir a la socialidad de normas que me preceden y me exceden. ...estoy fuera de mí misma desde el inicio y así debe ser para poder sobrevivir y para poder entrar en el reino de lo posible” (Butler 2004a: 56). Semejantes consideraciones tienen un interés particular a la hora de pensar en qué términos ha de ser concebida la lucha por los derechos de las minorías sexuales. Esta contienda ha de ser entendida como una lucha por redefinir los límites de lo humano, como una intervención orientada a renegociar y reescribir el conjunto de regulaciones sociales que prescriben qué vidas son posibles y qué vidas no

lo son. En tal caso, Butler sugiere que aprendamos “a vivir y abrazar la destrucción y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio y, en último término, menos violento, sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad” (Butler 2004a: 60). Eso no supone que haya que admitir *a priori* cualquier mutación de lo humano; en todo caso, es preciso reconocer que la posición de uno no es suficiente para “elaborar la gama de lo humano”. La consideración de dicha condición, sustraída a tantos seres humanos que pueblan profusamente el territorio de “lo abyecto”, “debe entrar en el trabajo colectivo en el cual el propio estatus como sujeto debe, por razones democráticas, ser desorientado, expuesto a lo que no conoce” (Butler 2004a: 61). Es decir, nuestra noción de lo humano no puede estar subordinada a una naturaleza sustantiva, a “lo antecedentemente real”, sino que debe estar abierta a futuras articulaciones, a una reinterpretación sin término, a un proceso de “traducción cultural” en el que el propio lenguaje se quiebre y se abra a la interpelación de otros cuerpos y de otros lenguajes; en el que nuestras categorías más fundamentales sean disueltas y llevadas hasta los límites de las epistemes disponibles (Butler 2004a: 64; 2004b: 77-78).

## II

Por lo dicho hasta aquí, queda claro que para Butler la desposesión como forma de conceptualizar nuestra común vulnerabilidad es una caracterización antropológica que involucra consecuencias éticas sustantivas. Como ha señalado Moya Lloyd, esta interdependencia que nos deshace, esta porosidad corporal respecto de los otros es una fuente de conexión ética con los demás (2008: 94). Es una forma de representar nuestra subjetividad encarnada que da cuenta de nuestra sujeción a la violencia del otro —y del otro a la nuestra—, y que además, exhibe la violencia de aquellos parámetros normativos contingentes que nos preceden, que a menudo no nos contienen y que, en ocasiones, algunos/as ni siquiera pueden modificar. Como decíamos, esto hace que esta común vulnerabilidad se distribuya de manera diferenciada: todos somos vulnerables pero algunos/as lo son más que otros.

Semejante estado de cosas se presenta con claridad al considerar la conflictiva situación de las llamadas minorías sexuales, sujetas no sólo a la violencia simbólica y material en las más diversas esferas sociales, sino también a las permanentes disputas entre los diversos actores que componen el colectivo LGTB. Si bien creemos que la afirmación de dicho colectivo no implica el compromiso con una comunidad preexistente, sí entendemos que es el resultado de *coaliciones* (políticas) posibles más o menos incluyentes. Tales coaliciones no sólo presuponen la negociación de una agenda más o menos definida en la que se ordene la consecución de tales o cuales demandas, sino que *deberían* encarnar una solidaridad que asegurara su inclusividad democrática y su radicalidad ética a la hora de sopesar la urgencia con la que deberían satisfacerse algunas demandas.

Como ha señalado Vidarte, esta solidaridad LGTB no ha de confundirse con caridad parroquial ni con altruismos de ONG; “no es un valor moral, es una actitud sistémica desestabilizadora y de conflicto” (2007: 157) que lejos de involucrar connivencia alguna con los poderosos, convoca la sinergia de los oprimidos. Tal solidaridad, sustraída del vocabulario conservador, supone que la lucha contra la pluralidad de formas que ha tomado la homo-lesbo-transfobia “no puede darse aisladamente haciendo abstracción del resto de las injusticias sociales y de discriminaciones, sino que... sólo es posible y realmente eficaz dentro de una constelación de luchas conjuntas solidarias en contra de cualquier forma de opresión, marginación, persecución y discriminación” (Vidarte 2007: 169). Dejando de lado el egoísmo que postula “yo soy yo y mi puto culo”, el

movimiento LGTB ha de unirse junto a otros movimientos sociales en la lucha contra los diversos modos de exclusión, discriminación y opresión que reproduce el capitalismo tardomoderno.

En esa línea, creemos que una solidaridad LGTB como la que propone Vidarte puede enriquecerse con las consideraciones de Butler acerca de lo humano. Por ejemplo, si la negociación de la agenda LGTB incluye una clara conciencia de la “distribución diferenciada de la vulnerabilidad física” a la que alude Butler, no todas las demandas pueden atenderse con la misma urgencia. Habiendo miembros del colectivo LGTB que no tienen asegurado el pleno acceso a la salud o a la educación públicas, o que para sobrevivir son obligados/as a permanecer en situación de prostitución como único medio de subsistencia, o cuyas vidas son puestas en peligro incluso por aquellos agentes del Estado que deben garantizar la seguridad de todos; en vista de tales formas de injusticia, es claro que toda otra demanda debe relegarse a un segundo plano. En concreto, en un país como el nuestro en el que siguen sin ser derogados ciertos instrumentos legales claramente discriminatorios de ciertas posiciones identitarias —piénsese en los Códigos Contravencionales vigentes en muchas provincias—, es por lo menos llamativo que muchas agendas LGTB sigan insistiendo casi exclusivamente en la necesidad de promover el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo. En otras palabras, se hace perentorio que cualquier política LGTB asuma el compromiso ético *radical* de privilegiar aquellas demandas provenientes de los sectores más vulnerables y precarizados del colectivo LGTB, a saber, los/as jóvenes y adolescentes, los/as ancianos/as, los/as enfermos/as, los/as pobres, los/as desocupados/as o subocupados/as, los/las extranjeros, entre muchos/as otros/as.

Por otra parte, cuando lo que somos está determinado por reglas de reconocimiento que nos exceden y que a la vez nos producen como humanos, Butler entiende que nuestra supervivencia deriva de la contención o no que tales normas nos ofrezcan, o al menos, de la capacidad de modificar tales regulaciones. En tal caso, se vuelve decisivo que aquellos/as que en tanto miembros del colectivo LGTB tenemos un acceso privilegiado al capital simbólico capaz de contravenir tales normas, pongamos tales capacidades al servicio de quienes carecen de ellas. En concreto, aquellos miembros del colectivo que nos reconocemos como intelectuales deberíamos redescubrir esa posición a fin de ejercer una actitud militante que, dentro y fuera de la academia, se exprese en diversas formas de interpelar a la opinión pública, a los órganos de gobierno, a la academia misma. En tal sentido, habría que reconvertir nuestras prácticas académicas e intelectuales a fin de producir las transacciones necesarias para que nuestras herramientas conceptuales sirvan a quienes más las necesitan y se configuren a partir de la experiencia de quienes están más expuestos/as a la opresión, a la exclusión y a la discriminación. Si nuestra tarea intelectual no quiere reducirse a la mera descripción entomológica de especies extrañas —labor de la que se recibe el sustento económico y los lauros académicos—, el vínculo con aquellos miembros del colectivo menos aventajados deberá extenderse hasta compartir sus luchas en las calles e introducir sus saberes en los claustros. De otro modo, seguiremos engordando nuestros *curricula* mientras los miembros más vulnerables del colectivo se siguen reproduciendo como curiosos objetos de estudio.

En otras palabras, si afirmamos con Butler que la lucha por los derechos de las identidades consideradas minoritarias equivale a desafiar los límites de lo humano, somos nosotros/as —en primer lugar, los/as académicos/as y militantes feministas y LGTB— quienes debemos dejarnos “desorientar” por la diversidad de cuerpos, subjetividades y prácticas sexuales a fin de subvertir esos límites en nosotros/as mismos/as. Somos nosotros/as quienes, reivindicando ese no-saber-qué-sea-lo-humano, debemos abrir nuestras concepciones a una rearticulación sin término, a una

reelaboración democrática cada vez más inclusiva que nos permita elaborar un relato futuro de lo humano inestable, prometedor y hospitalario.

**Referencias bibliográficas:**

- Butler, J. (1990) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México DF, Paidós, 2001.
- Butler, J. (2004a) *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Butler, J. (2004b) “Violencia, duelo, política” en *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Butler, J. (2005) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Chambers, S. y Terrell, C. (2008a) *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*, London-New York, Routledge.
- Lloyd, M. (2008) “Towards a cultural politics of vulnerability. Precarious life and ungrievable deaths”. En Chambers, S. y Terrell, C. (eds.) (2008b) *Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters*, London-New York, Routledge.
- Vidarte, P. (2007) *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Madrid-Barcelona, Egales.
- Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid-Barcelona, Egales.